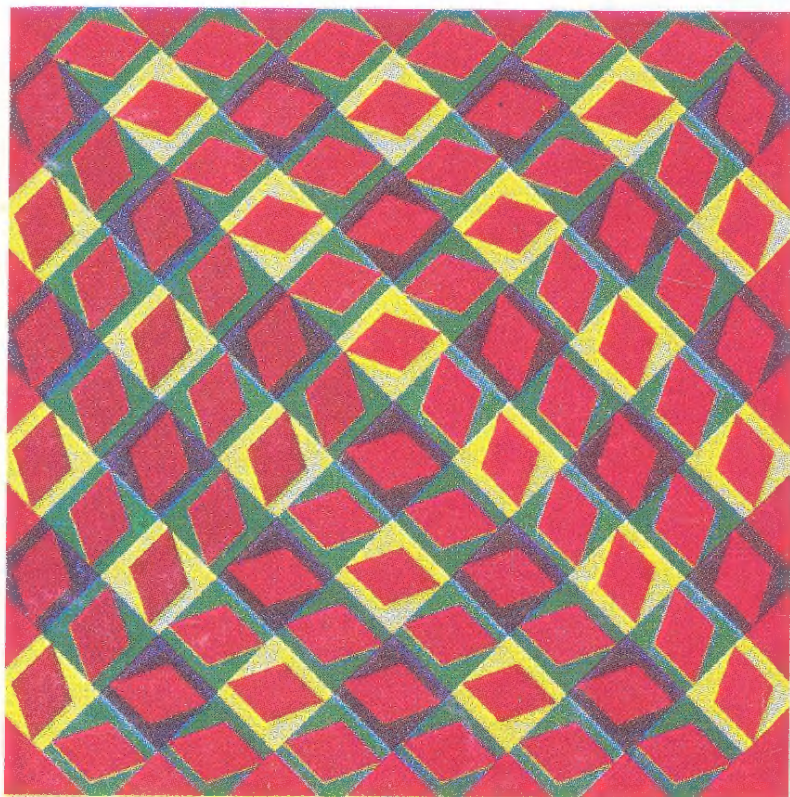


تراث الإنسانية

ظاهريات الفكر

لهيجل

د. محمد فتحي الشنيطي



الهيئة
المصرية
العامة
للكتاب

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٥

ظاهريات الفكر

ظاهريات الفكر

لهيجل

د . محمد فتحي الشنيطي



مهرجان القراءة للجميع ٩٥
مكتبة الأسرة
برعاية السيدة سوزان مبارك
(تراث الإنسانية)

الجهات المشاركة :
جمعية الرعاية المتكاملة
وزارة الثقافة
وزارة الإعلام
وزارة التعليم
وزارة الحكم المحلي
المجلس الأعلى للشباب والرياضة
التنفيذ : هيئة الكتاب

الإنجاز الطباعي والفني
محمود الهندي

المشرف العام
د. سمير سرحان

ظاهريات الفكر

لهيجل

د. محمد فتحى الشنيطى

اولا- حياة «هيجل» ومؤلفاته

يعد «هيجل» من الفلاسفة الذين تباينت بصدهم الآراء بين القدرح والثناء. فبينما اعتقد البعض ان نظرتة الفلسفية نظرة عميقة مستوعبة متعددة الجوانب، ارتأى البعض الآخر انه أسوأ «غلطة» فى تاريخ «الفكر الفلسفى». بيد أن «هيجل» هو دون منازع أعظم فيلسوف ألمانى بعد «إمانويل كانط» ويعتبر مذهبہ من أشد المذاهب الفلسفية تأثيرا فى فكر القرن التاسع عشر بل والقرن العشرين. ودراسة «هيجل» ضرورية لفهم التيارات الفكرية العميقة التى قبلت النظر إلى التاريخ والمجتمع. ولذلك قيل بحق أن ليس فى وسع أحد أن ينفذ إلى ماركس إلا من ثنايا هيجل.

ولد «جورج وليم فردريك هيجل» بشتتجارت فى السابع والعشرين من أغسطس سنة ١٧٧٠، وكان أكبر

أبناء أحد صغار الموظفين بالولاية. ورغم أن مستواه في دراسته الابتدائية والثانوية كان دون المتوسط، فقد لوحظ عليه إقباله على التاريخ وشغفه بالأدب اليونانية واللاتينية، وحرصه على جمع المستخلصات من مطالعاته وعنايته بترتيبها ترتيباً أبجدياً. وحين بلغ الثامنة عشر التحق بجامعة «توينجن» لدراسة اللاهوت، ولكنه لم يبد استعداداً طيباً لهذا اللون من الدراسة. وقد عني إلى جانب اللاهوت بدراسة الطبيعة والفلسفة. وقد بهرته أفكار «جان جاك روسو» الثورية كما أجتنبه مذهب «أمانويل كانط» ويبدو أنه أتنفع كثيراً من صحبة زميليه «هولدران» و«شيلنج» اللذين طالع معهما «أفلاطون»، و«كانط».

وقد انفق «هيجل» فترة في «برن» بسويسرا (١٧٩٣ - ١٧٩٦) مشغلاً بالتدريس، سجل في أثنائها عديداً من الخواطر حول فلسفة الأديان، اتسمت بسمة الفهم العقلي المتحرر للدين، واتجه انتباهه أيضاً إلى مسائل الاقتصاد فكتب تعليقا على كتاب جيمس ستيورات عن الاقتصاد السياسي، فضلاً عن دراسات أخرى من طابع مماثل نشرت في ذلك العهد. ثم عاد إلى وطنه، وفي «فرانكفورت» عاش عيشة المفكرين الأحرار،

واشتغل بالتدريس أيضا (١٧٩٦ - ١٨٠٠) وكانت البيئة حوله بيئة حرية مواتية للتأمل الخصب، فتشكّلت في تلك الفترة نظراته الفلسفية وتحدّدت له معالم الطريق كما يبدو ذلك من خطاب بعث به إلى «شيلنج» في ٢ نوفمبر سنة ١٧٩٨، وقد ذكر له فيه: أنه قد أن (لاوان لتحقيق المثل الأعلى الذي لاح في سن المراهقة، تحقيقا مصقولا في مذهب متماسك.

وقد اجتمعت «لهيجل» ثقافة واعية بتاريخ الدول والأديان، واستخلص من صميم هذه الثقافة فكرة ظل دائما حريصا عليها... وهي: أن أسعد الأجيال هي تلك التي يمكن أن تعيش فيها الشعوب ناعمة بأفكار عظيمة تكشف لها عن عمق الوجود. وفي الحضارة اليونانية القديمة وفي إشراق المسيحية العريقة نجد صورا عقلية تزدان بمعان تجعل الحياة الإنسانية حياة تجدد وانطلاق وتطلع وسمو.

وفي سنة ١٨٠١ اشتغل بالتدريس في جامعة «بيناء»، وتناولت محاضراته المنطق والميتافيزيقا، وتاريخ الفلسفة والرياضيات البحتة، وموضوعات أخرى. وكانت جامعة «بيناء» في ذلك العهد مهد حركة فلسفية مرموقة، تنشر

تعاليم «إمانويل كانط». وقد تعاون «هيجل» مع شيلنج - وإن كان تفاهمهما لم يدم طويلا - وأصدرا معا «مجلة الفلسفة النقدية» هاجما فيها الفلسفة العقلية الخالصة، وكان هذا النقد موجها بالذات إلى «كانط». ولم يلبث «هيجل» أن جاهر باستهجانهِ لموقف «شيلنج»، وندد به في مقدمة كتابه «ظاهريات الفكر» حيث ذكر أن ذلك المطلق الذي يتشبه به «شيلنج» أشبه ما يكون بليل بهيم تمرح فيه بضعة أبقار معتمة السواد. والواقع أن «هيجل» ينطلق إلى أفاق يقصر دونها «شيلنج»، فالأخير أشبه برسام ليس لديه إلا لونان فقط يستخدمهما في رسومه، بينما لدى الأول ألوان عديدة تتيح له تعميق التعبير في لوحاته.

وفي سنة ١٨٠٧، وفي أعقاب حملة «نابليون» التي بلغت ذروتها في معركة «بيننا»، ظهر كتاب هيجل «ظاهريات الفكر». وفي تصديره له، نكر أنه بمثابة تعريف بفلسفته أو مقدمة لها. وقد أرسى في هذا الكتاب الدعائم الراسخة لمذهبه، وكشف لنا عن تلك العسرة الوثقى التي تربط بين الوعي الذاتى والوعى الموضوعى. والتطور من أحدهما إلى الآخر لا يتم دفعة واحدة، بل ثمة أشكال ودرجات متعددة يصل الإنسان

بعدها إلى معرفة الحقيقة، فيتجلى له أنها ليست جوهرًا بلا حياة وليست ذاتية خالصة، بل هي تلك الوحدة الحية التي تجمع بينهما. ويتضح له أن هذه المعرفة ليست بنت اللحظة، وإنما هي ثمرة تجربة ضخمة حافلة في ثنايا الزمن، تجربة تاريخية عالمية، بحيث أن هذا المضمون الذي يتشكل في صورة عقلية يتجاوب معه الفرد كما يتجاوب مع الفكر الإنساني قاطبة أو روح العالم. ففي هذا الكتاب الفريد يمزج هيجل بين تحليله لعقل الفرد وتحليله لتاريخ الحضارة الإنسانية.

وفي إثر معركة «بيناء» نزع «هيجل» إلى جنوب ألمانيا، وظل منصرفًا للتأمل والتفكير، وكأنه لم يتأثر كوطنى بتلك الهزيمة التي منيت بها بلاده... بل يقال إنه لم يكن يكتُم إعجابه بذلك الإمبراطور الذي يعتلى صهوة جواده، ويمثل روح العالم. ويعزى موقفه هنا إلى إيمانه بحتمية التاريخ، فهذه المعركة تمثل لحظة من لحظات التطور العالمى.

وقد عين «هيجل» ناظرًا لمدرسة «نورمبرج» الثانوية (١٨٠٦ - ١٦) وتم له تأليف كتابه «علم المنطق» أو المنطق الكبير، فنشر المجلدين الأول والثانى سنة ١٨١٢، والمجلد الثالث سنة ١٨١٦، وفي هذا الكتاب عرض

واضح فى عمق للتصورات العلمية الأساسية بتطبيق منهج الجدل عليها. ففي هذا الجدل تنقلب قيم المنطق القديم رأسا على عقب. فمبدأ الهوية الذى يعد فى المنطق القديم دعامة موضوعية أساسية، غدا فى الجدل دلالة على انعدام التطور، وتذيرا بالموت، وأصبح عنصرا سلبيا. أما التناقض الذى ينسب إليه المنطق القديم دورا سلبيا، فقد أصبحت له قيمة إيجابية جوهرية، واستحال إلى عنصر خصب فعال لا يتم بدونه تطور أو تسرى حياة، وقد أضفى عليه هذا الكتاب من الشهرة ما جعله يرنو إلى الظفر بكرسى الأستاذية فى إحدى الجامعات. وقد كان يأمل أن يشغل الكرسى الذى خلا بوفاته «فشته» فى جامعة برلين. ولكنه عين أستاذا بجامعة «هايدلبرج» سنة ١٨١٦ وهناك نشر «موسوعة العلوم الفلسفية» سنة ١٨١٧ وهى تلخص مذهبه فى عرض ميسر للطلاب. ثم عرض عليه كرسى الأستاذية بجامعة «برلين» فقبله، واستهل محاضراته فى أكتوبر ١٨١٨. وقد مضت به السنوات الثلاث عشرة التى قضاهما فى جامعة برلين (١٨١٨ - ١٨٣١) إلى قمة مجده العلمى، وغدا «هيجل» زعيم الفكر الفلسفى فى ألمانيا غير منازع. ونمت مكانته سن بعد أخرى حتى ارتبط اسمه

باسم «جوته» من حيث كثرة تلاميذه المتحمسين له. وفي سنة ١٨٢١ ظهر كتابه «أسس فلسفة القانون» وهو آخر مؤلفاته الكبرى التي نشرت في حياته. وفي السابع من نوفمبر سنة ١٨٢١، أنجز «هيجل» مقدمة الطبعة الثانية لكتابه المنطق، وبعد سبعة أيام، مات في ١٤ نوفمبر بالكوليرا.

وبعد وفاته عنى طلابه وعشاق فلسفته بنشر ذلك التراث الضخم المتمثل في محاضراته العديدة ومقالاته ورسائله، وقد روجعت محاضراته في علم الجمال، وفلسفة التاريخ، وتاريخ الفلسفة، وفلسفة الدين، وقد نشرت أول مجموعة لأعمال «هيجل» في ثمانية عشر مجلدا (من سنة ٢٨٢٢ إلى ٤٥) ثم أضيفت إليها سنة ١٨٨٧ الرسائل التي جمعها «كارل هيجل» وأدق الطبعات وأوثقها هي التي نهض بها ج. لاسون، وج. هوفمايستر، في ستة وعشرين مجلدا. وقد ترجمت معظم مؤلفات «هيجل» إلى اللغات الأوروبية وبخاصة إلى الإنجليزية والفرنسية. وقد كان للهيجلية أثر عميق في تيارات الفكر الفلسفي في أوروبا وبخاصة فرنسا، وفي إنجلترا وفي أمريكا في القرنين التاسع عشر والعشرين.

ويصعب على القارئ أن ينفذ إلى مقاصد «هيجل»
لوعورة أسلوبه وكثرة المصطلحات وتعقدها، وأيسر كتبه
علم الجمال، وفلسفة التاريخ.

يلاحظ الباحث في مؤلفات «هيجل» أن لفلسفته
قاعدة أنسيكلوبيدية فقد درس بعمق الآداب اليونانية
واللاتينية، وكانت له دراية واسعة بالرياضيات والعلوم
الطبيعية والمناهج العلمية وكانت له قدرة عجيبة على
جمع المعارف على اختلافها وتصنيفها وتسجيلها في
مذكرات خاصة به ولعل هذه العادة أفادته فائدة عظيمة
في محاضراته الجامعية، وكانت عاملاً هاماً من عوامل
حفظ تراثه الذي نشر بعد وفاته كما المعنا. وكان
«هيجل» يؤمن من البداية بأننا لا نستطيع أن نتعمق
الفكر بتحليله تحليلًا مجرداً على الطريقة الكانطية،
وإنما تعمقنا للفكر يتم من خلال تعمقنا للتجربة
الإنسانية فالفكر يشع في جوانب هذه التجربة، علماً
وإدراكاً وفتناً وأخلاقاً وديناً وقانوناً وفلسفة، فالفكر هو، لا
غرو الروح المحرك للحضارة.

إن الواقع الذي نواجهه بأحداثه وتقلباته، في هذه
اللحظة الحاضرة التي نعيش فيها، ليس كتلة منفصلة

عن الفكر يقف الفكر أمامها حائراً، يحاول أن يلتمس السبيل لتحليلها وإدراك كنهها. وإنما هذا الواقع ذاته إن هو إلا نبت الفكر. ومن هنا كان انتقالنا من الفكر الخالص إلى الواقع ميسوراً كما كانت عودتنا من الواقع إلى الفكر الخالص مضمونة. وتأسيساً على هذه النظرة الجديدة يرى «هيجل» أن من العبث افتراض «أشياء بالذات» ممتنعة على المعرفة، كما فعل «كانط» فنحن حين نبحث في المضمونات المنطقية نتبين أن لها طبيعة باطنة وبناء باطنياً ووحدة ضرورية لا يمكن أن نعزلها جانباً، ونوزعها بين ما هو داخل التجربة وما هو خارجها - كما ذهب إلى ذلك «هيوم» و«كانط» - فإذا كانت فكرة ما تنطوي على أخرى، فإن هاتين الفكرتين مرتبطتان في الداخل والخارج على حد سواء. وعلى ذلك فافتراض أن ثمة شيئاً يقع خارج التجربة فيه تخط لحقيقة أصيلة، وهي أن «الداخل» و«الخارج» يكتسب كل منهما معناه من تعريفه بنفس الحدود التي يعرف بها الآخر. فكل ما هو خارج التجربة، فهو كذلك بالنسبة لما هو داخلها فحسب.

وبينما يشيد «أرسطو» المنطق على قاعدة جذرية هي قانون عدم التناقض ينهض جدل «هيجل» على التسليم

بحقيقة أساسية هي تناقض الفكر. فبفضل هذا التناقض يموج الفكر بالحركة، وتنبث حركته في تاريخ الحياة الإنسانية فيحقق في تيار هذه الحياة تطورا لا يمكن أن يتم بدونها. ولو كان الفكر منحصرا في نطاق إمكانيات محدودة لدارت الحياة الإنسانية في دائرة مغلقة، ولما تمخضت حضارات متعاقبة تتباين سماتها وتتمايز قسماتها وإنما الدليل على ازدهار هذه الحضارات أن الفكر زاخر بإمكانيات لا حد لها، تحقق تباعاً في الماضي والحاضر والمستقبل.

ذلكم هو الإطار العام لمذهب «هيجل» مستشفا من واقع مؤلفاته. وقد ذكرنا من قبل أن دعائم هذا المذهب الراسخة ماثلة كلها في كتاب «ظاهريات الفكر» ومن هنا كان تلخيصنا التحليلي لهذا الكتاب في سلسلة تراث الإنسانية بمثابة لوحة صادقة التعبير عن فلسفة هيجل.

ثانيا - تلخيص تحليلي لكتاب «ظاهريات الفكر»

١ - منطق المذهب:

يصف «هيجل» تطور الفكر ويوضح طبيعة التصور.

فهو يرى أن التصور كان فى البداية ممتزجا دون ما تميز بالطبيعة اللاواعية، ذائبا فى الوجود المباشر. ويكون شأنه شأن الوعى التجريبي، يخضع لنفوذ العالم بدلا من أن ينهض بتحديدده. يلى ذلك تحرر التصور من الواقع المباشر، ويغدو الوجود جوهرًا ويمضى سريعا فى تطور متصل. ويتضح التناقض بين جوهر الوجود والملابسات الجزئية فى صورة ما ينبغى أن يكون التى تقود الوجود إلى تحقيق جميع الامكانيات التى يشتمل عليها.

فى هذا التخطى المتصل للواقع المباشر للوصول إلى الواقع الجوهرى نلاحظ أن الوجود لا يبدو فى صورة ثابتة بل فى صورة متقلبة متغيرة. دلالة على خصبه وحيويته. ويتنافى هذا مع المنطق الثابت، ولذلك يلزم تنحية هذا المنطق والاستعاضة عنه بالجدل. والجدل منطق جديد ينكر كل قيمة مطلقة للواقع المباشر ولكنه يعمل على تحويله وتبديله.

والعنصر الاساسى فى منطق الجدل، وهو القانون العام للحياة، هو النفى أو التناقض، الذى يدفع كل موجود إلى تخطى وجوده المباشر، ويصل به إلى نمط

جديد يحقق جوهره، وذلك خلال عملية تكشف عن
الامكانيات التي يحويها وتسلط عليها الاضواء. وينتفى
التناقض بين التصور والواقع عندما يؤلف التصور
نفس جوهر الأشياء، فيتحرر من الواقع الذي يعتبر
شيئا غريبا عن الذات العارفة.

عند هذه النقطة يتحول الجوهر إلى فكرة، وفي هذه
الفكرة تكون للتصور واقعية كاملة، تجمع في كل بين
الذاتية والموضوعية، والانتقال من الجوهر إلى الفكرة
ينطوي على تخطي الواقع المباشر باعتباره شيئا من
الأشياء يتحول إلى حقيقة عقلية، ذاتية موضوعية في أن
واحد، وهي تغدو واقعية في التصور ونشاط الذات
العارفة هو الذي يعبر عن جوهر الواقع ذاته، ويصبح
هذا النشاط جزءاً من حركة الفكرة التي تحقق في ذاتها
وحدة الذات والموضوع في عملية تصور كل واقع على
أنه جوهرها الخاص.

ويسعى «هيجل» إلى التغلب على المتناقضات التي
تقف في طريق انخراط الإنسان إنخراطاً تاماً في سلك
العالم، ووصوله إلى سيادة الواقع سيادة عقلية، ويعتبر
«هيجل» المجتمع مبنياً على الملكية الخاصة باعتبارها

النمط العقلى الضرورى للتنظيم الاقتصادى والتناسق الاجتماعى. وهو يحاول أن يتغلب على متناقضات النظام الرأسمالى فى ساحة هذه المتناقضات ذاتها. ويقترح فى ذلك تحقيق الحرية المطلقة والعقل الكامل، لا بتغيير ظروف الحياة، بل ببرد نشاط الإنسان إلى الفكر. فالفكر إذا تحرر تحرراً كاملاً اتعقد له لواء النصر على متناقضات الواقع.

ولما كان «هيجل» قد رد كل نشاط إلى العقل فالوجود فى جوهره روح مطهر من كل واقع مباشر يتسامى دائماً إلى تصورات، ومن هنا تغدو الفكرة التى تجمع فى ذاتها الفكر والوجود، الذات والموضوع، هى الواقع الوحيد. وتنطلق هذه الفكرة نحو الله، وهو الروح الخالق للعالم. وكأنا بهيجل جعل المنطق لاهوتاً يبين فيه تطور الفكر بحيث يغدو عقلاً كاملاً وفكرة مطلقة. وتكشف الفكرة المطلقة عن ذاتها فى صورة أولية، فى الطبيعة التى تغدو نقيضاً لها، ثم تكشف عن ذاتها فى التاريخ، الذى تعمل فيه متحررة من الواقع الموضوعى، معتبرة هذا الواقع تعبيراً عن جوهرها. وتصل الفكرة المطلقة إلى أسمى مقام لها فى الفن والدين والفلسفة. وكأنما «هيجل» قد غلف العالم كله بغلاف عقلى تتحقق فيه وحدة الفكر والوجود.

وفى هذا المجهود الضخم الذى بذله «هيجل» لتحويل العالم كله إلى تحقق مطرد متقدم للفكرة المطلقة، نرى «هيجل» يرد الوقائع والأشياء جميعا إلى التصورات. وتأسيسا على هذا يتوخى «هيجل» ربط الارتباط بين الظواهر الطبيعية بالتطور الجدلى للتصورات. ولكنه يجد هذا أمرا صعبا، ولذلك نراه يفسر عدم قابلية الطبيعة لتحقيق التصور، بأن الطبيعة هى انحراف للفكرة، أو تجسد خارجى لها فى شكل شىء آخر غيرها، بحيث أن الطبيعة يمكن أن تعد نفيا للفكرة ونقيضا لها.

وإذ تكون الطبيعة غريبة عن العقل، فهى تخضع للصدفة وتستسلم للضرورة العمياء، ويكون التغير فيها تغيرا آليا كما هو الشأن فى المعادن، لا واعيا كما هو الشأن فى النبات، أو غريزيا كما هو الأمر فى الحيوان. ولا يصدر التغير - كما يستبان فى النشاط الإنسانى - عن فعل من أفعال الإرادة متجه إلى جعل الواقع واقعا عقليا معقولا.

على أنه ما دام «هيجل» يأخذ بأن الواقعى عقلى فى جوهره، فهو يزعم أن الطبيعة، وإن بدت مختلفة عن

الفكر غريبة عنه، فإنها فى جوهرها متوافقة مع العقل الذى يستطيع أن يستغرقها مع طول المدة. ولا يحاول «هيجل» أن يستخلص من الطبيعة ذاتها نظاماً عاماً، بل يحرص على أن يضع نظاماً عقلياً يستنبط منه سمات الطبيعة، ومن أجل هذا يرى «هيجل» أن العلوم التجريبية، إنما تزودنا فحسب بالمواد الخام التى تشكلها وتصوغها العلوم التأملية.

لقد اتجه جهد «هيجل» إلى أن يقيم حلقة جدلية تربط بين الظواهر، فتحصل بها إلى درجة من التعميم فى الوسع ردها إلى تصورات. فكان «هيجل» كان يخطط بهذا منطقاً للطبيعة، كما يخطط منطقاً للمجتمع.

٢ - دور الجدل:

إن «هيجل» يفسر الفكر تفسيراً دينامياً حركياً، يختلف عن تفسير أرسطو الثابت. وكيف يمكن للفيلسوف أن يصور هذه الدينامية المبتوثة من الفكر إلى الحياة إن لم يكن فى إطار ميتافيزيقا عامة، هى أشبه بالفرض الذى يطلقه العلماء حين تحيرهم ظاهرة من الظواهر، بغية الكشف عن طبيعتها. والظاهرة المحيرة هنا هى الحياة الإنسانية، هى تاريخ البشرية، هى ذلك

الصراع المحتدم الذى تنعكس نتائجه فى أحداث الحياة وتقلباتها.

وتطور العالم لا يأتى عفوا، وإنما هو تعبير عن حركة عقلية. وتضم هذه الحركة فى صميمها الفكر والوجود، فهى ذات وموضوع فى آن واحد، ووظيفة العقل عند «هيجل» تختلف عن تلك عند كل من «ديكارت» و«كانط». فالعقل عند «ديكارت» يجمع اليقينيّات التى بلغت من الوضوح والتميز أقصى حد. وعند «كانط» يشرع العقل للتجربة بمقولات أولية مطلقة ضرورية. وإذا كان «كانط» يغفل التجربة كما أغفلها «ديكارت»، فقد كان حريصا على أن يكون العقل الخالص هو المقنن لها، أما «هيجل» فيقترب من النظرة البيولوجية التطورية، التى تتمثل الطاقة البشرية طاقة تطورية مستمدة من المادة. ومن ثم فليس هنالك تعارض فى الطبيعة بين المادة وبين العقل. والاختلاف بينهما فى الرتبة، فالعقل أسمى شأنًا من المادة.

ويحرص «هيجل» على أن يبين لنا كيف أن الفكر قد أنبت تباعا فى التجربة البشرية كلها بحيث بدأ الفكر فى الحاضر خير معبر عن تشكّل العالم تشكلا عقليا

بفضل ما بذلته البشرية من جهود جبارة منذ فجر التاريخ. وتنحل الفكرة المطلقة التى يتمثل فيها التحام الواقع بالفكر حين يسلط العقل أضواءه على الواقع الذى يلوح فى البداية غريباً عنه. ثم يتحقق الالتحام مرة أخرى بممارسة الجدل، فيستبعد العقل العناصر اللامعقولة من الواقع ويصوغه فى صور عقلية. وينجم عن هذا أفكار متحددة أو تصورات، وهى ليست مجرد صور عقلية بعيدة عن الواقع بل هى الواقع نفسه. ففى التصور، على هذا، امتزاج بين العناصر المادية والعناصر الفكرية. ودور التصور هنا أشبه عند «هيجل» بدور السيد المسيح.

فالتصور على هذا رابطة ضرورية وواسطة عقد لا بد منها بين الإنسان وبين العالم الخارجى. وتاريخ البشرية هو تاريخ الفكر، وحركة التاريخ هى حركة الفكر. وعلى ذلك فتفسير الواقع لا يكون إلا بالفكر المبتوث فيه. ومن هنا أهمية التاريخ لدى «هيجل» ففى التاريخ يتم اتحاد الفكر بالواقع.

وما دام الجدل الهيجلى يجعل العقلى متواجداً دائماً أبداً مع الواقعى فإن «هيجل» يهاجم الفلسفة العقلية الخالصة، التى لا يعنىها الواقع الشخصى، وإنما تبحث

عن قوانين هذا الواقع فى الفكر البحث المنعزل. ويهاجم كذلك الفلسفة التجريبية التى تغفل سمات الواقع العقلية وتقصره على مجموعة من الصفات الحسية المحدودة. ولئن كان للفلسفة التجريبية الفضل فى أنها جذبت الانتباه إلى الواقع وجعلت البحث العلمى مرتكزاً على الملاحظة والتجربة والاستقراء، إلا أن جهودها ذهبت بدداً لأنها وقفت عند المعطيات الحسية المباشرة فتاهت فى زحمتها.

الواقع عند «هيجل» ليس هو التجريد الجاف الخالى من كل مضمون حى، وإنما هو حركة دائمة لا يمكن أن تتصل وتستمر إلا بفضل الفكر. وعلى هذا الأساس يأتى المنطق جياشاً بالحياة، معبراً عن حركة الأفكار المنمجة فى صخب الواقع. فإذا اشتغل المنطق بالتصورات فليس معنى هذا أنه يتناول مجموعة من الأفكار الجوفاء. بل معناه أنه ينهض بعملية تحليلية للأفكار المعبرة عن الحركة الحية، وبعملية تأليفية لا يستغنى فيها عن هذه الأفكار. فالمنطق أشبه بالبوتقة التى تنصهر فيها معادن الواقع ما هو حسى منها وما هو عقلى. وفى هذه البوتقة تلتقى المتناقضات التى لا بد منها لحركة الواقع، وتتم التأليفات التى لا غنى عنها لتحقيق التطور.

والجدل الهيجلى يعنى بالتعبير فى صدق عن الواقع الحى، سواء فى الفكرة، فى الحادثة، فى الماضى، فى الحاضر، أو فى المستقبل. وحين يصدق الجدل فى التعبير يبرز لنا تلك العناصر التى يتشكل منها الواقع ويضرب بعضها البعض الآخر، وقد يبدو لأول وهلة أن التناقض يفضى إلى تدمير الواقع وتهافته. ويؤدى إلى بث الفوضى فى نشاطه. ولكن التناقض عند «هيجل» إيجابى بناء، فهو شرط جوهري لتطوير الواقع. وقد يمكن أن يكون التناقض هداماً لو أدى إلى أن يدمر الطرفان النقيضان أحدهما الآخر: ولكن من هذا التناقض بين الطرفين ينبثق طرف ثالث متمثل فى شيء جديد، وكأن هذا الشيء الجديد أشبه بلحظة متخمة عن لحظتين متصارعتين وتلك سمة أساسية لما نلاحظه فى الواقع الإنسانى من صيرورة. فالتناقض عند «هيجل» معين لا ينضب يزخر بإمكانيات التطور وحوافز التقدم.

واستبعاد التناقض ينم عن فهم سطحي للواقع. والتغلغل فى صميم الواقع يكشف عن تلك الحركة الأساسية التى تتبدى فى الصراع بين المتناقضات وتتمثل فى عملية التنافس وهى عملية جزئية فى صميم

الكيان الإنسانى. هذا لا تنافس يفضى إلى تأليفات
مثمرة تؤدى دورها ولا تقف عند حد، بل تنجم عنها
خوافز جديدة للصراع وتنبثق منها أفكار جديدة
متناقضة. وبذلك نرى التراث البشرى زاخرا بتصورات
تحمل فى طياتها لحظات ثمينة فى تطور الحياة
الإنسانية.

هذا التفسير الجدلى هو دعامة الموقف الفلسفى عند
«هيجل» ففى إطار هذا التفسير يمكن للفيلسوف أن
يكشف عن كوامن الإبداع فى الطبيعة البشرية.

٣. مهمة التصور:

الحقيقة فى نظر «هيجل» قائمة بالفعل فى واقعنا
ماثلة فى تاريخنا وحياتنا. ونحن نعيش بالفعل الحقيقة،
ولكن فرق بين أن نعيشها وأن نتصورها. فالمشكلة أمام
«هيجل» ليست الحقيقة وإنما تصورنا لها.

إن الحقيقة هى الكل، هى هذا العالم، هى الحركة
الدائبة المتصلة، وهى ذلك التطور الذى يتحقق بفضل
الانتقال بين المتناقضات. هى ذلك المطلق الخفى الذى
يجذبنا دوماً، إلى النشاط والحركة ويدفعنا نحو التجدد
والانطلاق. فهل معنى هذا إن المطلق أمر مغلق علينا ما

دام خفيا عنا؟ لو كان الأمر كذلك لكان المطلق بمثابة فكرة مجردة منعزلة، وليس هذا رأى «هيجل» بل على العكس، إن المطلق عنده مطلق دينامى لأنه واقعى. وتصور المطلق تصور بعيد بالفعل عنا، ولكن ارتباطنا به هو الذى يكشف لنا عن طبيعة حياتنا. وقد رأينا من قبل أن التصور ينبثق من الواقع الحى، فهو حركة الفكر، وحركة الفكر تعكس حركة الأشياء. فبالفكر نستطيع أن نملك فى قبضتنا المعرفة بالوجود حين يتيقظ وعينا ويرتقى.

لقد كان الخطأ الجسيم الذى وقعت فيه الفلسفة العقلية الخالصة أنها فصلت بين الفكر والوجود، ولذلك يحرص «هيجل» على الربط بينهما: فالفكر عنده مبنوث فى ثنايا وجودنا، وهو كياننا، هو وعينا بالعالم، من حيث أن العالم واقع لا يختلف عن الفكر. وثمة خطوتان أساسيتان لتعمق الوجود:

١ - أن نميز فى الأشياء بين ما هو جوهرى، وما هو عرضى، بين ما هو موجود بالفعل يملأ الواقع وما لا يعدو أن يكون مظهرا عارضا لا يلبث أن يزول.

٢ - أن نحدد التصور الدقيق لهذا الواقع، أى أن

نبذل غاية جهدنا لكي نتمثل الطريقة التي يتشكل بها الواقع في العالم وفي وعينا.

وهذه الخطوة الثانية هي الخطوة الجدلية الصحيحة وهي التي تجعل التصور مرتبطا بالجزئى والفردى ارتباطه بالكلى، منتقلا من الأفراد إلى الجزئيات إلى الكليات. ثم من الكليات إلى الجزئيات إلى الأفراد. فالتصور لا يكف عن الحركة. فإذا رمزنا للكلى (أ) والجزئى (ب) والفردى (ج)، فإننا يمكننا أن نرى ثلاثة مسالك يسلكها التصور: من (ج) إلى (ب) إلى (أ)، من (أ) إلى (ب) إلى (ج) ومن (ب) إلى (ج) إلى (أ). فليس هنالك بالضبط طريق مرسوم ثابت محدد يسلكه التصور كما هو الشأن فى المنطق القديم. إنما هنالك مرونة وهي وحدها التي تتمشى مع ما فى الواقع من حركة وتناقض. ولو كان الواقع ثابتا على حال واحد لكان الانتقال محددًا تحديدا ثابتا أيضا.

تلكم صورة تقريبية لوظيفة التصور عند «هيجل» فالتصور عنده مندمج فى الواقع فرداً أو جزءاً أو كلا، فهناك فى صميم التصور ثورة على البلادة والروتين. ومن ثم فالفكر بتصويراته يقضى على العقبات التي

تقف فى سبيله فى جميع المجالات، مادية وعضوية
وإجتماعية.

٤ - اليقين الحسى:

وإذا كان التصور هو ثمرة الوعى، وإذا كان سبيلنا
لتحليل الفكر هو تحليل التصور، فينبغى لنا أن
نستعرض مقوماته. ولننظر الآن فيما يأتى به الحس
إلينا من يقين. ففى لحظة اليقين الحسى، نجد أن الوعى
لم تنهياً له معرفة بموضوعه عن طريق هذا اليقين
الحسى الوعى هنا وعى محدود بحدود الإحساس مقيد
بقيوده فموضوع هذا الوعى هو العالم المحسوس، وهو
لا يعلم عن هذا الموضوع إلا أنه قائم ماثل أمامه وليس
فى وسع الوعى فى تلك المرحلة أن يتحدث عن تشكيل
العالم المحسوس فى أفكار، وإنما العالم موجود على ما
هو عليه. وما يكاد الوعى يتيقظ ويرتقى حتى يتبين أن
هذا الموضوع ليس هو الحقيقة، وهو أبعد ما يكون
عنها. وإذا أطلقنا على الموضوع المحسوس المائل أمامنا
(هذا) وعلى اللحظة التى يمثل فيها (الآن)، والحيز
الذى يشغله (هنا)، لتبيننا بوضوح مدى ما فى هذه
التحديدات من حركة ومرونة، فإذا قلنا: «الآن يبسط

الليل جناحه» فربما أعقب ذلك مباشرة: «الآن لاح
الفجر». ففي غمضة عين انتقلنا من موضوع محسوس
إلى موضوع محسوس آخر. وإذا قلنا «هنا شجرة» ثم
استدبرنا فقلنا: «هنا منزل» ففي نفس المكان تغيير
الموضوع. فمثل هذه التصورات: الليل، الفجر، الشجرة،
المنزل... هي معانٍ أعمق من أن نحيط بها ونحن
محصورون في نطاق الوعي الحسى. ولا يمكن أن نصل
إلى هذه المعانى إلا إذا تطور وعينا وارتقى. فالوعي
الحسى، على هذا، قاصر عن الانطلاق نحو آفاق
تفتحها أمامه التصورات. إذن لا بد لهذا الوعي من أن
يتطور حتى يمكنه أن يتغلغل إلى أعماق التصورات.

ومقصد «هيجل» من هذا واضح، فحيثما قلنا «هنا
شجرة» يمكننا أن نقول «هنا لا شجرة» (بيت أو
حديقة). فقولنا «هنا» ينطوى أيضا على «اللاهنا» وحين
نقول «منزل» ينطوى قولنا أيضا على «اللامنزل» ففكرة
السلب ماثلة دائما حتى في لحظة الإيجاب. ولابد من
مثول هذه الفكرة لأن بها وحدها يمكن أن يتسع مجال
النظر عندنا. فلو أننا وقفنا عند فكرة الإيجاب وحدها
لكان معنى هذا أننا انتهينا في تجريتنا عند حد لا
نتخطاه. ولكن مثول فكرة السلب أى بروز التناقض، هو

الذى يمكننا من أن نخطو من دائرة الوعي الحسى إلى دائرة أوسع منها. فبالتناقض والتناقض وحده يتيقظ الوعي ويرتقى. واليقين الحسى إن هو إلا خامة تتشكل فى ظواهر تزداد وضوحا كلما تبذت المتناقضات وبرزت الخلافات.

٥ - الإدراك:

تبينا أن اليقين الحسى لا يمكن أن ينقل إلى الحقيقة على إطلاقها. وإنما تتمثل قيمة هذا اليقين فى الحفز إلى النظر، وفى إثارة الأنا للتحليل والبحث. فاليقين الحسى لا يشكل موضوعا حقيقيا بل هو بمثابة تمهيد لهذا الموضوع. وعلى هذا فهو أدنى مراتب المعرفة. فهو يعرض على الموضوع فى كفيات لا يستطيع أن يفسرها والوعي الفلسفى يرى أن للموضوع الحقيقى الذى ينبغى النظر إليه حدين:

١ - الموضوع المدرك.

٢ - الذات المدركة.

فالوعي فى بحثه عن الحقيقة ينتقل بين الذات وبين الموضوع تارة هنا وطورا هناك. ولا يمكن أن يتم الإدراك إلا بفضل الجمع بين النظر إلى الذات من جانب

وبين النظر إلى الموضوع من جانب آخر. وحين تشير الذات إلى موضوع فإن هذا الموضوع يلوح لنا فى الحال واحدا، مع أنه من جانب آخر - جانب الموضوع - ليس واحدا، بل باقية من الكيفيات. فمثلا فص الملح واحد إذا نظرنا إليه من جانب الذات، فإذا تأملنا فيه من جانب الموضوع لوجدنا أن ثمة كيفيات تتساقق فيه، كالشكل المكعب والعنصر القلوى واللون، وبفضل تساققها معا وفى أن واحد يكتسب فص الملح موضوعيته، فموضوعيته على ذلك موضوعية مؤقتة مستمدة من اجتماع هذه الكيفيات فى ملايسات معينة.

وليست هذه الموضوعية مطلقة لأنها يمكن أن تشكل موضوعاً آخر ليس فصاً من الملح، قد يكون قطعة من البللور. فالموضوع موجود إذن بفضل كيفياته وقد لاحظنا بصدد اليقين الحسى أن وعينا قد استدل من الفردى (ج) إلى الجزئى (ب) إلى الكلى (أ). وفى الإدراك ينعكس الوضع ففيه نبدأ من الكلى، أى من الصورة الزمانية المكانية، ومن قاعدة الكلى نسعى للوصول إلى الشئ أى إلى الفردى الذى يشغل مكاناً معيناً ولحظة محددة. وحينئذ نتمثل فى هذا الفردى مجموعة من الكيفيات النوعية، وهى التى تمثل الجزئى،

فأين هو الشيء إذن إذا كانت كـيفياتـه وخصائصـه لا توجد فيه فحسب بل وتوجد في غيره من الأشياء أيضاً؟

فالشيء البسيط الواحد الذي يتميز من سائر الأشياء ليس إلا هذا الحيز الذي تتلاقى فيه الكيفيات. فالملمح ليس متبلوراً إلا في نفس الحيز الذي يكون فيه قابلاً للذوبان موصلاً جيداً للحرارة وللمغناطيسية. ولكن هذا الشيء الواحد البسيط لم يتهياً لنا أبداً أن نراه، فهو الجوهر الذي لا يمكن لنا إدراكه. وإنما يقتصر ادراكنا على الكيفيات التي تتساقق وتتلاقى في مكان معين فتشكل الشيء المدرك.. فليس أمام وعينا إلا أن يركز الانتباه على الذات. فإن الوعي يكتشف أن الشيء الذي نبذل جهدنا لإدراكه، إنما هو نفسه ثمرة الوعي. نعم، أن الشيء يمثل لحواسنا المختلفة من زوايا مختلفة، من حيث اللون والشكل والاتصال الكهربائي والمغناطيسي، ونحن نعتقد أنه شيء واحد، وأتينا نستطيع أن نميز فيه صفات مختلفة، ولا يمكن لهذه الصفات في وضعها القائم أن يكون لها سمة العموم، وإنما هي كـيفيات مرتبطة بالإحساس الخاص الذي تنهض به الأنا، فكان هذه الكيفيات تنتمي إلى الأنا.

فبدون الأنا لم يكن في الوسع إدراك الكيفيات
مجتمعة وتمثل الشئ كموضوع واحد. وعلى ذلك فمن
الوهم القول بأن هذه الكيفيات موجودة بالفعل في
الأشياء. فهذه الكيفيات لا تعدو أن تكون إدراكات
منتمة للأنا، ويمكن للأنا بواسطتها أن تتمثل الأشياء.
وهي، من حيث هي كذلك، متعددة متفاوتة متبددة، والأنا
هي التي تجمعها في صعيد واحد، فالفضل لها أولاً
وأخراً في الإدراك.

على ما تقدم يمكننا أن نحلل كنه الشئ المائل أمامنا
على النحو التالي:

١ - يوجد الشئ لذاته ككائن مستقل متميز.

٢ - ويوجد الشئ لغيره من حيث أنه لا يوجد إلا
للوعى.

ويلاحظ أن هذين الجانبين متناقضان، فوجود الشئ
لذاته متعارض مع وجوده لغيره. والحقيقة منبثقة دائماً
من هذا التعارض وهذا التناقض. فبالنسبة إلينا نلاحظ
أن الموضوع المدرك هو ظاهرة بسيطة تعالّل بساطتها
المعرفة التي نجمعها منها. ومع ذلك فهذه الظاهرة هي
التي تبين لنا أن الحقيقة الموضوعية الكامنة في العالم

هى الفكر. فذلك الشئ الذى نملكه فى قبضتنا ليس شيئاً منعزلاً عنا، وإنما هو شئ منبثق منا من حيث أن كفياته وصفاته لا وجود لها فيه بل وجودها منا. فكان فكرة الشئ أو الموضوع ليست إلا فكرة الأنا منعكسة خارج ذاتنا. فالأنا حين تنعكس خارج الذات تغدو «لا أنا». فكاننا بهذا قد نفينا الشئ كيقين حسى واحتفظنا بالفكر.

٦ - الفهم :

وليس معنى انطماس الموضوع فى مرحلة الإدراك انزواء بعيداً عن الواقع، بل لابد للموضوع من أن يظهر من جديد وقد اكتسب واقعاً له صفات معقولة، أسمى من تلك الصفات التى تبينها فى مرحلة الإدراك، وأعنى بها الكفيات الحسية.

فما هو هذا المعقول إذن؟ وكيف يتأتى لهيجل أن يتخلص من المازق الذى تورط فيه، وهو تمثل الموضوع لذاته كشئ (يقين حسى) ثم تمثله لغيره ككفيات (الإدراك)؟ هل ثمة حقيقة كامنة ما برحت ممتنة علينا، ولكننا نتوصل فى الوصول إليها من آثارها؟ لابد أن هناك سبباً للوجود، ويرى «هيجل» أن هذا السبب هو

قوة أو طاقة تظهر وتختفى ثم تظهر من جديد فهل يمكن أن تكون هذه الطاقة جوهرأ كامناً وراء الظواهر؟

إننا نرى الواقع من زاويتين:

١ - زاوية الظواهر، فالواقع يشغل مكاناً تجتمع فيه صفات تحمل إليه الشكل واللون والمغناطيسية والكهرباء.

٢ - من زاوية الطاقة المتمثلة وراء هذه الظواهر كلها، والتي لا ندري لها كنهأ.

ولكننا لا نستطيع أن نسلم بوجود الواقع إلا إذا سلمنا بهذه الطاقة الكامنة المنتجة له. إن الواقع فى نظر «هيجل» هو تلك الوحدة التاليفية التى تجمع بين الطاقة الكامنة المحركة وبين أثارها فى كل شامل. هذا الكل الشامل هو الحقيقة. إننا لو تأملنا فى مختلف الظواهر لرأينا دائماً قطبين فى كل ظاهرة، ومع كونهما متناقضين متنافرين فهما لازمان مع ذلك لتحقيق الظاهرة. فهناك فى الكهرباء السالب والموجب وبالتقاءهما تحدث الظاهرة الكهربائية.. وحيثما نظرنا فى الظواهر مادية وإنسانية، فى الطبيعة وفى التاريخ البشرى، رأينا هذا التاليف بين القطبين المتنافرين.

وعلى ذلك يمكننا أن نستخلص مع «هيجل» أمرين أساسيين:

١ - لو أننا تأملنا في الظواهر لرأينا مدى ما بينها من خلاف ندرکه بالإحساس، وأنواع الاختلاف هي التي تشكل المادة اللامتناهية لعالمنا.

٢ - ولو أننا نظرنا بعد هذا نظرة تأليفية لرأينا أن هذه الاختلافات العديدة تنحل دون أن تختفى وتذوب دون أن تضع مقوماتها في موجود كلي بسيط هو الطاقة الكامنة وراء هذا التعدد في الظواهر المتباينة المختلفة.

فماذا عسى «هيجل» أن يستخلص من هذا؟ إن هناك عالماً حسيّاً؛ هذا أمر لا مرأى فيه. ولكن لا يمكننا أن نستمد معرفتنا بالاستغراق في هذا العالم والاستسلام له، والرضوخ لمرحلة اليقين الحسى، وهي مرحلة مقفّرة. إذن لابد أن نسمو على هذه المرحلة إلى مرحلة ما فوق الحس، حيث «القانون» الذي يدير حركة الظواهر. ويفضل القوانين تتخبط الظواهر في نسق عام شامل.

والنظر إلى الظواهر على أنها تمضى طبقاً لقوانين هو فهم لها، وهذا الفهم يشكل لنا تصوراً سليماً للواقع

الذى نعيش فيه. فالفهم يجعلنا نملك منطقاً أسمى من اليقين الحسى ومن الإدراك. أما وقد نفذنا بالفهم إلى أعماق الظواهر، فإننا لا نجد إلا الفكر. فالواقع ينطوى إذن على الفكر، ولولا هذا لما كان فى الإمكان أن نصل إلى لب الواقع بمجرد التسليم باليقين الحسى أو الإدراك.

٧ - الوعى بالذات :

إن الواقع هو هذا النشاط الكلى الشامل الذى يمارسه الفكر. فالموضوع لذاته ما برح مقلتاً منا، وليس معنا إلا الموضوع لغيره. ليس معنا إلا الأنا التى تواجه الموضوع، وفى هذه الأنا ينضج الوعى بعد أن جال هذه الجولة من اليقين الحسى عبر الإدراك إلى الفهم. وقد اتضح لنا فى مرحلة الفهم أن الأمر أولاً وآخره مرجعه إلى «الأنا»، وأن إلتقاء الذات والموضوع على أكمل وجه إنما يكون فى الوعى من حيث هو. أن الأشياء التى ميزها لنا اليقين الحسى والإدراك والفهم تلوح لنا وكأنها انعكاس لفكرنا خارج الذات. فالمراحل التى قطعناها من أجل المعرفة يمكن اعتبارها مراحل من أجل الوعى بالذات، وليس فى استطاعتنا أن نعزل مرحلة منها عن سائرهما.

والأنا هي .. هي لا تتغير ولا تتحول فى أية مرحلة من المراحل التى قطعناها . هي تلك المحور الاصيل الذى يدور حوله كل نشاط، هي تلك النقطة الارتكازية التى ينادى بها تحقيق الوحدة والشمول. والإنسان من حيث هو كائن حى فرد فهو خلاصة موجزة للحياة التى تنبض فى الكون. وهو منفصل عن الحياة فى الظاهر متحد بها فى الأعماق فى آن واحد. والحياة لا متناهية ليس فى وسعنا أن نحيط بها بالفكر، ولو كنا أحطنا بها فعلا إحاطة كاملة لكان فى هذا فناؤنا. فإن عدم إحاطتنا بهذا الكل اللامتناهى هي التى تحفزنا دائماً إلى التأمل الخصب.

إن المعرفة هي ذلك النشاط الدؤوب المتصل الذى يبذل الوعي دائماً أبداً من أجل الإحاطة بالحقيقة. وهنا فى ذروة الميتافيزيقا الهيجلية نجد كل شئ بين يدي الفكر. فالوعي هو منبع النشاط الفكرى المتجدد، والحقيقة هي ذلك الكل اللامتناهى الذى نسعى دوماً للإحاطة به، هي الحياة التى تترامى أطرافها وتفلت من كل تحديد.

٨ - التطور الحضارى :

وينطلق «هيجل» من مجال المعرفة إلى مجال المجتمع الإنسانى، فيبين لنا كيف أن الفكرة تحقق ذاتها فى ميدان المجتمع الإنسانى بطريقة اكمل من تحققها فى الميدان الطبيعى. ويتم لها ذلك خلال الاتحاد الوثيق بين الفكر فى نشاطه الدؤوب وبين الواقع، ومسلته الأولى هنا هى أن العقل يحكم العالم ويحدد تطوره.

ويرد «هيجل» التاريخ إلى تطور الفكرة المطلقة، ويستخلص من جماع الأحداث التاريخية العوامل الجوهرية التى تتم عن الخطوات التى يقطعها الفكر. ولا يعدو مجرى التاريخ أن يكون انعكاساً لحركة الفكر. ومادام «هيجل» قد رد التطور الحضارى إلى تطور الفكر فقد حكم التاريخ بأحكام المنطق، أى منطق المتناقضات كما وضحنا ذلك من قبل. ومن ثم تغدو نظرتة للتطور الحضارى ذات طابع أولى استنباطى ولا يكون التاريخ مجرد وصف للأحداث. ويحتفظ «هيجل» من بين زحمة الوقائع العديدة، وحشد الأحداث المتعاقبة

بما يعبر فى لحظة عن مرحلة من مراحل حركة الفكر. فالقتابع الواقعى للأحداث أمر لاحق لارتباطها المنطقى، ونظام الأحداث فى الزمان مرهون بنظامها فى التسلسل المنطقى. فى كنف هذه الصورة يستنبط «هيجل» الخطوط العامة للتطور الحضارى.

وفكرة «هيجل» عن التاريخ من حيث هو تطور منطقى مؤسسة على فكرته عن التقدم، وهى فكرة عامة شائعة فى الفلسفة، وهذه الفكرة عنده هى التعبير الايديولوجى عن نشأة البورجوازية، وهى تبرر امتلاكها للسلطة كأمر مكرر فى سياق التاريخ. وعلى هذا يشيد «هيجل» بجهاد البورجوازية، وهى ليست بورجوازية ثورية كالبورجوازية الفرنسية فى القرن الثامن عشر، ومن هنا نرى أن فكرة «هيجل» عن التقدم محصورة فى نطاق حرصه على تبرير الواقع القائم، وقوله إن تاريخ العالم هو الحكم الفيصلى. فمعنى هذا أن مراحل التطور التاريخى تبرر أهمية البورجوازية، ومعناه أيضا أنه مادام العقل مرتبطا بالواقع وما دام يحقق ذاته دائما فيه، فعلى الفيلسوف أن يحصر جهده فى تسجيل عمل

العقل والكشف عن مقاصده دون أن يلوذ بالتأمل فى المستقبل^(١).

ويتحقق التقدم فى التاريخ بمبدأ أول أو ذات عليا
هى الفكر المطلق الذى يصبح على مراحل على بيئة
بجوهره فى العالم، أعنى الحرية. هذا الوعى بالجوهر
ينعكس على صفحة تطور الإنسانية، التى تنطلق بدورها
تدرجاً نحو الوعى بالحرية. وتتحقق الحرية فى سياق
الفترات العظيمة فى ثنايا التاريخ، فالحرية تصبح
الحضارة الإنسانية بصيغتها النوعية وتطبعها بطابعها
الخاص: فالإنسان يختلف عن الموجودات الأخرى من
جماد ونبات وحيوار. وهى الموجودات التى تتأثر تأثراً
سلبياً أعمى ببيئتها. إن الإنسان موجود مفكر وهو من
حيث هو كذلك ذات فعالة لها نشاطها الحر. وهذا
النشاط الحر هو الذى يطبع التاريخ الإنسانى بطابعه.

(١) يلاحظ أن التناقض الأساسى فى صميم فلسفة «هيجل»
التاريخية هو التناقض بين الحركة الجدلية اللامتناهية للفكر
التي تحدد التطور التاريخي، وانقطاع هذه الحركة حين
يحصر هيجل نظرتة فى تبرير ما هو قائم بالفعل، كما هو
الشان فى دفاعه عن الدولة البروسية حيث يختصمها بقيمة
مطلقة.

وحين مزج «هيجل» تطور التاريخ بتطور الفكر جعل للتطور التاريخي ضرورة منطقية، فغدت مراحل التطور الإنساني معادلة لمراحل التطور الفكري. وقد طرأت فكرة تطور الإنسانية على مراحل من قبل «هيجل» «لكانط» و«هربر»^(١) ولكنهما كانا ينظران إلى كل مرحلة على حدة وبذلك كانت نظرتهما شبه ثابتة، بينما حاول «هيجل» أن يدرس التطور التاريخي لا في مراحل عديدة ليبين الطابع الجوهرى لهذه المراحل فحسب، بل كان حريصا أيضا على أن يتعمق حركته ليبين العوامل العقلية التي تحدد الانتقال الجدلى من مرحلة إلى أخرى.

(١) ينظر «هربر» للطبيعة نظرة غائية، فقد حددت كل مرحلة من مراحل التطور، لتمهد الطريق للمرحلة التى تليها. بيد أن تدخل الإنسان يمضى بهذه المراحل سريعا ويصل بالتطور إلى قمته، ذلك لأن الإنسان كائن عاقل أخلاقى، فالقوى الفكرية الروحية هى التى يناط بها التعجيل بالتطور وتحقيق التقدم.

ويصنف «كانط» التاريخ صنفين تاريخا خاصا وهو الذى يعنى بتفاصيل الأحداث، وتاريخا عاما يشكل التصور العقلى العام الشامل لسير الإنسانية. ومن خلال هذا التصور ينفذ العقل إلى أعماق الأحداث، ويستشف مضامينها الكامنة.

راجع فى هذا ص ٨٩ - ٨٨ - ١٠٤ من:

R. G. Collingwood: The Idea of History, Oxford, 1056.

فى هذا التطور يختص «هيجل» الافراد بالاهمية بقدر ما يكون هؤلاء الافراد أدوات لتحقيق أغراض أسمى، ويقدر ما تتمثل فيهم معالم حقبة من حقب الفكر المطلق. إن دور أعظم الرجال من أمثال الأسكندر وقيصر ونابليون، هو فى أنهم يعبرون تعبيرا لاشعوريا عن روح العالم. فهم إذ يقوضون النظام القائم يعملون على تشييد نظام جديد، فيشكلون بهذا حلقات فى سلسلة التطور، وبفضل هذه الانتفاضات والانقلابات يتم التقدم.

وتستبان معالم هذا التقدم فى مجموعة من الشعوب التاريخية العظيمة، كل شعب منها يتولى فى لحظة من اللحظات التعبير عن روح العالم. واللحظة التى يحقق فيها شعب عظيم مهمته هى أيضا لحظة اندحاره وتدهوره. ذلك لأنها تدع المجال لنقيضه، أعنى مرحلة جديدة فى تطور روح العالم، ويقع على عاتق شعب آخر مهمة تحقيق هذه المرحلة.

وفى العالم الشرقى، وهو أول مرحلة من مراحل تحرير الفكر، حيث نهض الجنس البشرى من الوحشية والبربرية ومضى نحو التعقل، نلاحظ أن الحرية تتمثل

فى إرادة الطاغية فهو وحده الحر. وفى العالم اليونانى الرومانى حيث ارتقى الفكر إلى مرتبة أسمى من الوعى الذاتى نجد أن الحرية تتمثل فى الأرستقراطية، فهى وحدها الحرة. أما العالم الألمانى الذى انبثت فيه المسيحية فقد وصل إلى تمام وعيه بذاته فتحققت الحرية للجنس البشرى كله.

ويتمثل تطور الحرية فى التاريخ فى تطور أشكال الدولة. فالدولة تحقيق لروح العالم، وروح العالم هو الذات الفعالة والعامل الحاسم فى التاريخ. و«هيجل» يرى أن التاريخ لا يخرج عن نطاق الدولة، فالصور الاجتماعية السابقة عليها لا تعدو أن تكون وحشية وبربرية تنتمى بالأحرى إلى حياة الحيوان حيث يغيب الفكر. فالتاريخ يبدأ ببداية الدولة، وتبرز الدولة للوجود حين ينظم الأفراد علاقاتهم تنظيماً عقلياً.

ويتقرر تطور الدول بصراع متصل بين العقل وبين الطابع اللاعقل الذى يسود فى فترة ما النظام السياسى لمجتمع من المجتمعات. ويفضى هذا الصراع إلى أنهيار الشكل القائم للدولة، وقيام شكل أسمى. ويرى «هيجل» أن الهدف الأسمى للتطور يتمثل فى

الدولة البروسية، فهي نبت العقل، وهي تجمع فى كل متكامل بين إرادة الأفراد والإرادة العامة، فتتحد بذلك الحرية والسلطة، ويرضى الناس على أن يكون المبدأ الأعلى للمجتمع لاحقا للقانون. لقد تأسست هذه الدولة على احترام القانون ورعاية النظام، وهي بعيدة عن السلطة العسفية، وعن الديمقراطية الثورية على حد سواء، فهذه الدولة هي اكمل تحقيق لروح العالم.

٩. الأخلاقية الموضوعية (القانون والدولة):

ويرى «هيجل» أن القانون يعبر عن الإرادة العاقلة وهو يحقق ذاته تدريجيا كحرية. وي طرح «هيجل» جانبا وجهة النظر العقلية التى تعتبر القانون أمرا مطلقا خارجا عن دائرة التاريخ، ومستمدا من مبادئ عامة خالدة تنطبق على جميع المجتمعات وتحكم التطور التاريخى. ذلك أن المذاهب العقلية قد تمازت فى تصور المجتمع تصورا عقليا بحتا، وفى النظر إلى الإنسان باعتباره فردا لا من حيث كونه عنصرا إجتماعيا. ويترب على ذلك حتما ربط القانون فى عجلة رغبات الأفراد وحاجياتهم، بغض النظر عن الضرورات العليا للمجتمع والدولة.

ويسلم «هيجل» مع أنصار الرومانسية (وروسو في مقدمتهم) بضرورة ارتباط القانون بالواقع الاجتماعى واتصاله بالتطور الحضارى، وأن يعد الفرد نفسه للانخراط فى سلك الجماعة بحيث يغدو تابعا لها. ولكنه يأبى أن يكون القانون مستمدا من العادات والعرف الجارى، كما يستنكر أن يكون فى تبعية الفرد للجماعة محض خضوع سلبي لسلطات الماضى وأنظمتها.

إن خضوع الفرد خضوعا تاما كليا لسلطة الدولة المطلقة هو المبدأ الأساسى لفلسفة القانون الهيجلية. ويتم انخراط الفرد فى سلك الجماعة فى دولة مثالية تختلف عن الدولة القائمة فى أنها ليست مرآة للمجتمع وليست أداة له، هى بالأحرى نقيض له، وهى تمثل فى مواجهته المصلحة العامة. والدولة هى الهدف النهائى للقانون. ويمثل تطور القانون، شأنه شأن تطور التاريخ عملية مطردة من أجل صياغة الواقع صياغة عقلية من ثنايا تحقيق الحرية. وليست الحرية تعبيرا عن الإرادة الفردية، وإنما هى رضى الفرد أن يكون تابعا للمبادئ العامة للأخلاق الموضوعية، والدولة هى المعبر الأكمل عن هذه الأخلاق الموضوعية.

وتصور الحرية مرتبط هنا بتصوير الملكية. فمع أن الملكية تنطوي على إهدار المساواة بين المواطنين إلا أنها تكفل تحقيق المصلحة العامة. فإذا كانت العقود تفرض على الناس التزامات تجعلهم يقرون بملكية غيرهم من الناس، فإن هذه العقود تتخطى مجال المنافع الفردية وتفضي إلى قيام صورة جديدة من صور الأخلاقية، هي الأخلاقية الموضوعية، فتنشأ مرحلة أسمى من مراحل القانون، وتتشخص هذه الأخلاقية الموضوعية في الأسرة والمجتمع والدولة.

ولا يأتي تطور الأخلاقية الموضوعية نتيجة للتطور الطبيعي للجنس البشري، بل يحدده تطور الفكر، كما هو الشأن في الطبيعة وفي التاريخ. فبعد أن يخضع الفرد للأسرة والمجتمع، وهما شكلان لم يكتملاً بعد، يتحرر منهما ويجد التعبير الكامل عن ذاته في الدولة، وحينئذ يتم له الوعي بذاته.

وكما ربط «هيجل» في فلسفة التاريخ بين تطور تصور الحرية وتعاقب فترات التاريخ العظمى، نراه يربط في فلسفة القانون بين الأخلاقية الموضوعية وتطور الاقتصاد السياسي. فالإقتصاد السياسي يقتصر دوره

على تزويدنا بالمواد التى نستعين بها فى بنائنا التأملى الذى يهدف إلى تبرير قيام الدول على أساس من الأخلاق والقانون. والأسرة والمجتمع والدولة هى المراحل الثلاث المتعاقبة التى ينهض فيها الفرد من الأخلاقية الذاتية إلى الأخلاقية الموضوعية. وتتواءم الأهداف التى يحققها الفرد فى الأخلاقية الموضوعية مع حاجات الجماعة وأهدافها.

إن الإنسان لم يكن أبدا فردا معزولا، فهو يعيش مع أقرانه ويعتمد عليهم، كما يعتمدون عليه، وعلى ذلك فلا معنى للنظر إليه معزولا عن مجموعة النظم التى تشبع حاجاته، والتى هى فى ذاتها تعبير عن الفكر فى العالم. وأقدم هذه النظم التى يكشف عنها التاريخ، هو الأسرة، فالأسرة ترضى مطالب الإنسان الحسية وتحميه وترعاه بطريقة بدائية، والأسرة وحدة، تنظر إليها بعض المجتمعات، كالمجتمع الصينى مثلا، على أنها أشد واقعية من الأفراد الذين يؤلفونها. إن الأسرة وحدة تنطوى على فكرة أساسية هى ذلك الحب المتبادل، ومن هذه الوحدة يبدأ «هيجل» تحليله للدولة.

والأسرة أعجز من أن تحقق للإنسان، اشباعاً ملائماً لمطالبه. وكلما نما الأطفال وترعرعوا تركوا دائرة الأسرة إلى دائرة أوسع. هذه الدائرة هي دائرة المجتمع. وهذا المجتمع هو النقيض الذي يواجه الموضوع الأصلي أى الأسرة. ويختلف المجتمع عن الأسرة التى ينظر إليها أفرادها على أنها أشد واقعية منهم، إذ هو بمثابة مضيف يستضيف أفراداً مستقلين تربط بينهم روابط المنفعة الذاتية والالتزامات الاجتماعية. وبينما طابع الأسرة الأساسى المحبة، نجد طابع المجتمع التنافس.

وفى المجتمع تنشأ التجارة وتنهض الصناعة لأرضاء حاجات الناس، وفى المجتمع ينتج الفرد لأرضاء حاجاته وحاجات أسرته، ويخدم فى نفس الوقت أقرانه. وبذلك يكون للمجتمع معنى عقلى ومغزى كلى. وتسن فى هذا المجتمع القوانين وإن لم تكن بالضرورة عادلة، ويقوم جهاز الشرطة بحفظ الأمن ويكتسى المجتمع بذلك برداء الدولة، وبإطراد نموه تنتشر الشركات والمؤسسات فيتعلم الناس ألا يفكروا فى مصالحهم بقدر ما يفكرون فى مصالح الكل الذى ينتمون إليه. فهذه المنظمات لا تثير الغريزة الاجتماعية

الأصلية أعنى غريزة التنافس. بل تنمى غريزة الدولة
وهى غريزة التعاون، هنا يواجه الموضوع (الأسرة)
نقيضه (المجتمع)، ويتمخض عن هذا تأليف بين
النقيضين يضم خيراً ما فى كل منهما. وهذا التأليف لا
ينيب الأسرة أو المجتمع وإنما يضيف عليهما التناغم
والوحدة. هذا التأليف هو الدولة، فالدولة بهذا كائن
أسمى يحقق رفاهية الأفراد وحريتهم، ويربط مصالح
الأسرة والمجتمع بأهداف عامة كلية شاملة، وليس معنى
هذا طمس ذاتية كل من الأسرة والمجتمع، فإن التناقض
قائم فى الأعماق، والتناقض هو مناط الحيوية فى الحياة
الإنسانية.

والدولة خصائص جوهرية. فالدولة إلهية، فهى
أسمى صورة لتحقيق الفكر فى تقدمه فى ثنايا العصور،
أو بعبارة أخرى هى تعبير عن روح العالم. إن الدولة
هى الفكرة الإلهية فى الأرض، إنها بصمة الله على وجه
الدنيا. فالدولة لا تنشأ عن عقد - كما ذهب إلى ذلك
روسو - وإنما هى غاية فى ذاتها، ولما كانت أسمى تعبير
عن روح العالم، فلا يمكن أن يتم تطور روحى فكرى
خارج نطاقها، كما لا يمكن أن يتم تطور طبيعى خارج
نطاق الإنسان.

والفرد قادر على أن يعمل عملاً إنانياً دون ما تفكير في الغير، وثمرته يتبع غرائزه كالحيوان. حين يسلك هذا المسلك يخرج عن دائرة الارتباط بالفكر، فالفكر فيه نائم، ولذلك يغدو عبداً للخطأ ومطية للرغبة. ولكنه حين يسعى للتوافق مع الفكر يعبر عن إرادته، ويقدر نجاحه في ذلك يكون فهمه لغايات الفكر البعيدة، ويقدر تحقيقه لالتزامات الفكر السليمة يغدو حراً. فحرية الفرد ليست اختياراً مجرداً بل هي إرادة ما هو معقول ما يتسق مع الفكر. والدولة هي خير مرشد للفرد فهي التي تبين له أن إرادته تلتزمه بأن يتبع العقل.

ثالثاً: نصوص مختارة من «ظاهريات الفكر»^(١).

في الإدراك: «إنني أدرك الشيء كواحد، وعلى أن أجعل طابع «الواحد» ثابتاً له. وإذا حدث أثناء الإدراك شيء مناقض لهذا لوجب على أن أفسره على أنه منتهى لتفكيرى. والآن، ثمة كيفيات متنوعة قائمة في الإدراك

(١) النصوص مأخوذة من ترجمة «بايلي» الإنجليزية، وترجمة «هيبوليت» الفرنسية:

The Phenomenology of Mind, translated by J.B. Baillie, London, 1931.

La Phénoménologie de l'Esprit, traduction de Jean Hyppolite 2 vols., Paris, 1931-1941.

تبدو لى كىفیات للشىء ولكن الشىء «واحد» ونحن نكون فى أنفسنا على بيئة بأن هذه الكىفیات تعدد، وأن الشىء لم يعد وحدة. فهذا الشىء هو فى الواقع أبيض فى نظرنا، وله مذاق فى لساننا، ومكعب فى لمسنا، وهكذا. فتعدد هذه الجوانب لا يأتى من الشىء ولكن منا، ونجد أن هذه الكىفیات كلا منها منفصل عن الآخر، ذلك لأن الأعضاء التى تأتى بها متميزة فى ذاتها، فالعين متميزة عن اللسان وهكذا. وبالتالي فنحن بمثابة الوسيط الكلى، تكون عنده هذه العناصر منفصلة بعضها عن البعض موجود كل منها بذاته. ومن ثم فمن حيث اعتبارنا لأنفسنا كوسيط تنتمى فيه الكىفیات إلى تفكيرنا. نحفظ بتجانس الشىء وحقيقته «كواحد» ونحافظ عليه.

(ص ١٦٩ - ١٨٠ ترجمة بايلى - ص ١٠٠ ج ١
ترجمة هيبوليت).

العقل الملاحظ: «إن العقل كما ينبثق مباشرة فى شكل وعى يقينى بكونه الحقيقة كلها، يتخذ الحقيقة فى معنى الوجود المباشر، وكذلك يأخذ وحدة الأنا مع الوجود الموضوعى، بمعنى الوحدة المباشرة، وحدة لم

يفصل العقل فيها بعد - ثم يوحد ثانية - لحظات الوجود والانا، أو بعبارة أخرى الوحدة التي لم يصل العقل بعد لفهمها. فالعقل من ثم حين يظهر كوعى ملاحظ يستدير إلى الأشياء بفكرة أنه يأخذها كاشياء حسية مقابلة للانا. ولكن عمله الفعلى يناقض هذه الفكرة. ذلك لأنه يعرف الأشياء، فهو يصل طابعها الحسى إلى تصورات. أعنى إلى نوع من الوجود هو فى ذات الوقت انا، فهو يصل الفكر إلى فكر موجود، أو الموجود إلى موجود مكون تكويناً فكرياً، ويؤكد بذلك أن للأشياء حقيقة من حيث كونها مجرد تصورات.

(ص ٢٨٢ ترجمة بايلى - ص ٢٠٥ ج ١ ترجمة هيبوليت).

العقل المقتن: «.... وثمة امر آخر مشهور مفاده: «أحب لجارك ما تحب لنفسك» وهو موجه إلى أى فرد فى علاقته بفرد آخر، وهو يؤكد هذا كقانون يجرى بين كل فرد وآخر، أعنى علاقة أو شعوراً. إن الحب الفعلى يستهدف محو الشر عن شخص وإتيان الخير له. ولكى نفعل ذلك علينا أن نميز ما هو الشر وما هو الخير المناسب لمواجهة هذا الشر، ومم تتألف بوجه عام

سعادة الفرد. فينبغى أن نحبه بذكاء، فالحب الغبى
يجلب له سوء، ربما أكثر مما تجلب له الكراهية. إن
الفعل الطيب الحقيقى، فى أغنى وأهم شكل له يتمثل
فى العمل الكلى الذى تنهض به الدولة. وهو عمل لو
قورن بعمل الفرد الجزئى لبدا هذا إلى جانبه عملا
تافها لا يكاد يستحق الحديث عنه.

إن الجوهر الأخلاقى الصميم ليس له مضمون فعلى
فى ذاته، وإنما هو فحسب مقياس لتقرير ما إذا كان
مضمون ما قابرا على أن يكون قانونا أو لا... ما إذا لم
يكن المضمون يناقض ذاته، فالعقل كمقنن لا يعدو كونه
معيارا، فبدلا من أن يضع القوانين ينهض بفحص ما
هو موضوع بالفعل.

(ص ٤٤٣ - ٤٤٤ ترجمة بايلى - ص ٢٤٦ - ٤٨ ج ١
ترجمة هيبوليت).

العدالة: «إن الكل هو توازن ثابت لجميع الأجزاء وكل
جزء هو فكر فى لبه، فكر لا يبحث عن إشباع فيما وراء
ذاته. ولكن لديه الإشباع من ذاته من حيث كونه فى حالة
توازن مع الكل، هذا التوازن لا يمكن أن يعيش إلا إذا
انخرطت فيه عدم المساواة، فيختل وبالعادلة يعود سيرته
الأولى. فالعدالة ليست مبدأ بخيلا، وهى ليست كذلك

عملا مشينا يتمثل في تبادل الحقد والغدر والجحود بطريقة غير معقولة تخضع للاعتباط والصدفة، تطبق القانون بنوع من الارتباط غير المعقول، دون أية فكرة ضابطة أو فعل ضابط باقتراف الذنب أو اسقاطه، دون أى وعى بما ينطوى عليه ذلك. فعلى العكس من هذا، وجود العدالة فى القانون الإنسانى معناه العودة إلى الكل، إلى الحياة الكلية للمجتمع يجمع شمل العناصر التى تبسدت بعيدا عن توازن وتناغم الكل... بهذه الطريقة تكون العدالة هى الإرادة الواعية بذاتها للكل.

(ص ٤٨٠ ترجمة بايلي - ص ٢٨ ج ٢ ترجمة هيبوليت).

الفرد والدولة: «الذهن الواعى بذاته، لا شك يجد فى سلطة الدولة حقيقته العارية البسيطة، وبقائه، ولكنه لا يجد فيها فرديته من حيث هى كذلك، فهو يجد وجوده الجوهري، ولكنه لا يجد فيها ما يكون عليه لذاته، فهو يجد أن الفعل من حيث هو فعل فردى ينبذ بالأحرى وي طرح جانبا ويستعاض عنه بالطاعة».

(ص ٥٢٢ ترجمة بايلي - ص ٦٢ - ٦٣ ج ٢ ترجمة هيبوليت).

«والنمط النبيل للوعى يجد ذاته إذن فى ارتباطه
بسلطة الدولة، بمعنى أن هذه السلطة ليست ذاته بل هى
قبل كل شىء جوهر كلى، يجد فيها الذهن تحقيقا
لوجوده الجوهرى، ويكون على وعى بفرضها
ومضمونها المطلق، وإذا يرتبط الوعى ارتباطا إيجابيا
بهذا الجوهر، فإنه يقف موقفا سلبيا من أغراضه
الخاصة ومن مضمونه الخاص ووجوده الفردى، ويعمد
إلى طمسها. هذا النمط من الوعى هو بطولة العمل، هو
الفضيلة التى تضحى بالوجود الفردى من أجل الكلى،
وتفصح من ثم لهذا الكلى فى الوجود».

(٢٥٦ ترجمة بايلي ٦٦ ج ٢ ترجمة هيوليت).

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٩٥/٥٦٧١

I.S.B.N 977-01-4466-5

مكتبات الادب



القراءة للجميع

جمعية القراءة المتكاملة

بمسفر رمزي

خمسة وعشرون قرشا

بمناسبة

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٥

stx
93
567
2

Bibliotheca Alexandrina



0394008

الهيئة العامة

لكتاب